

Der Weg der »ökologischen Umkehr«. Schöpfungsethik und Schöpfungs- spiritualität im Anthropozän¹

Michael Rosenberger

»Pope Francis, a voice crying in the wilderness«: Unter dieser Überschrift zeigte die Los Angeles Times am 25. Juni 2015, also eine Woche nach Erscheinen der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, eine Karikatur: Mutterseelenallein steht der Papst vor einer gewaltigen Mauer, hinter der sich ein Industrieschornstein neben dem anderen erhebt und seine giftigen Abgase offenbar ungefiltert in die Umwelt bläst. Links und rechts zu Seiten des Papstes sieht man gewaltige Müllhalden aus Giffässern, auf denen arme Menschen in zerlumpten Gewändern sitzen oder umhergehen und nach Verwertbarem suchen. Mitten aus der Mauer ragt ein großes Rohr, das giftige Abwässer in einen breiten Bach zu Füßen des Papstes ergießt. In dieser apokalyptischen Umgebung steht der Papst und ruft: »Repent!« – »Kehrt um, tut Buße!« Die Karikatur charakterisiert ihn so als neuen Johannes den Täufer, der nicht mehr in Wüsten aus Sand und Stein steht, sondern in den Wüsten einer Industriegesellschaft, die die Natur bis zum Äußersten ausbeutet. Die Karikatur begleitet den Artikel von David Horsey, der die Enzyklika gegen vorangegangene Angriffe verteidigt. Das (anders als bei Johannes dem Täufer) fehlende Publikum macht die Karikatur also bewusst zum Thema: Niemand will den Umkehrruf hören. Kaum ist er verklungen, macht die moderne Konsumgesellschaft weiter wie bisher.

Dabei sind die ökologischen Bedrohungen der gesamten Erde durch den Menschen schier unermesslich: Die immer schneller voranschreitende Klimaerwärmung, der dramatisch weit fortgeschrittene Verlust von Biodiversität, die Aufladung der Atmosphäre mit Aerosolen, die übermäßige Freisetzung von Stickstoff und Phosphor und eine Reihe anderer Probleme (vgl. hierzu die Beiträge von Wolfgang Lucht: »Verwüstung oder Sicherheit – die Erde im Anthropozän« und von Oliver Putz: »Herausforderungen im Anthropozän. Christlicher Glaube und die Große Transformation zu mehr Nachhaltigkeit« in diesem Band). Die Erde brennt – und es scheint nur wenige zu interessieren.

¹ Vortrag bei dem Symposium *Kultureller Wandel als zentrale Dimension der Großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Beiträge von Theologie und Kirche* am 20. und 21. Januar 2017 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Das Symposium war Teil der Veranstaltungsreihe *Kultureller Wandel als zentrale Dimension der großen Transformation zur Nachhaltigkeit. Theologische und kirchliche Perspektiven*, die in den Jahren 2016 und 2017 im Rahmen des Ökumenischen Prozesses *Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten* unter der Schirmherrschaft von Prof. Dr. Klaus Töpfer und in Kooperation mit dem Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) durchgeführt worden war.

Ethik und Spiritualität im Anthropozän

Der Mensch hat die Erde fast vollständig in seine Dienste gestellt. Es gibt praktisch keine Naturräume mehr, die nicht erheblich vom Menschen verändert und gestaltet würden. Das ist die Kernthese, die sich hinter dem Begriff »Anthropozän« (Crutzen & Stoermer 2000) verbirgt. Wörtlich bezeichnet der Begriff »das menschlich [gemachte] Neue« (von griechisch ἄνθρωπος: *anthropos* – der Mensch und καινός: *kainos* – neu, ungewöhnlich). Sprachlich schließen Crutzen und Stoermer damit an die Bezeichnung »Holozän«, wörtlich »das völlig Neue« (von griechisch ὅλος καινός: *olos kainos* – ganz neu), an, die die postglaziale Epoche der letzten zehn- bis zwölftausend Jahre beschreibt und sich vermutlich beim dritten Internationalen Geologenkongress in Berlin 1885 etabliert hat.² Sie behaupten, dass seit der Industrialisierung ein neues Erdzeitalter begonnen habe – eine markante These, die aber mittlerweile große wissenschaftliche Akzeptanz gefunden hat. Der Mensch ist zu einem, womöglich dem wichtigsten Einflussfaktor auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse der Erde geworden. Die Verstädterung ist in allen Weltregionen dominant geworden, die fossilen Ressourcen, die sich über Hunderte Millionen Jahre aufgebaut haben, werden innerhalb weniger Menschengenerationen aufgebraucht, in der Erdatmosphäre gibt es mehr anthropogene als natürliche Emissionen, die Hälfte der gesamten Landfläche der Erde wird vom Menschen genutzt. Der Mensch hat also für die Gestaltung der Erde die zentrale Rolle übernommen.

Die Folgen der These vom Anthropozän sind erheblich: Ethik und Spiritualität haben den letzten Rest ihrer »Unschuld« verloren. Während sie sich bis vor wenigen Jahrzehnten primär auf die Gestaltung unmittelbarer zwischenmenschlicher Beziehungen *face to face* konzentrierten, müssen sie heute vor allem die Verantwortung für die gesellschaftlichen Systeme in den Blick nehmen, die zum größten Teil global vernetzt sind. Ethik wird vor allem eine Ethik der Strukturen, Spiritualität muss sich politisch artikulieren und bewähren.

Aber lohnt es sich angesichts des Ausmaßes der Zerstörung unseres Ökosystems überhaupt noch, sich um eine angemessene Ethik zu bemühen? Gibt es überhaupt noch Hoffnung, sodass eine lebensfähige Spiritualität Raum hat? Oder ist es dafür ohnehin schon zu spät, sodass der einzige realistische Weg das Motto »nach uns die Sintflut« ist? Blicken wir, geleitet von der Schöpfungszyklika des Papstes, zunächst auf eine angemessene Schöpfungsethik (2.) und ihren Umkehrruf (3.), ehe wir nach den Potenzialen der Schöpfungspiritalität (4.) und einem adäquaten Hoffnungsbegriff (5.) fragen.

² Crutzen und Stoermer lokalisieren den Kongress in Bologna, viele andere in London. Einig sind alle, dass es der dritte Internationale Geologenkongress 1885 war, der jedoch in Berlin stattfand. In Bologna fand der zweite Kongress 1881 statt, in London der vierte 1888, vgl. The International Geological Congress (A Brief History), in: iugs.org/uploads/images/PDF/A%20Brief%20History.pdf (Stand: 20.2.18).

Schöpfungsethik wird dramatisch

»Es besteht eine sehr starke wissenschaftliche Übereinstimmung darüber, dass wir uns in einer besorgniserregenden Erwärmung des Klimasystems befinden.« (Papst Franziskus 2015, *Laudato si'* [künftig LS], Ziffer 23) »Wenn die augenblickliche Tendenz anhält, könnte dieses Jahrhundert Zeuge nie dagewesener klimatischer Veränderungen und einer beispiellosen Zerstörung der Ökosysteme werden, mit schweren Folgen für uns alle.« (LS, Ziffer 24) Mit diesen beiden Aussagen ziemlich am Anfang der Enzyklika wischt der Papst zunächst einmal unmissverständlich alle Behauptungen der sogenannten Klimaskeptiker beiseite, es gebe keinen Klimawandel oder dieser sei nicht anthropogen. Bekanntermaßen hatten Lobbygruppen versucht, den Papst vom Gegenteil zu überzeugen, und mit Kardinal George Pell sitzt ein ausgewiesener Klimaskeptiker mitten im Vatikan.³ Franziskus hingegen schließt sich zu Recht der wissenschaftlichen Meinung an, die seit den 1980er-Jahren von einer erdrückenden Mehrheit der Fachleute vertreten wird.

Mit den Adjektiven »besorgniserregend«, »nie dagewesen«, »beispiellos« und »schwer« stellt der Papst zugleich sicher, dass die Dramatik der Entwicklungen nicht verharmlost werden kann. So wird sein Leitbild verständlich, welches er gleich zu Beginn anspricht: Unsere Mutter und Schwester, die Erde, »schreit auf wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen, die Gott in sie hineingelegt hat [...] Die Gewalt des von der Sünde verletzten menschlichen Herzens wird auch in den Krankheitssymptomen deutlich, die wir im Boden, im Wasser, in der Luft und in den Lebewesen bemerken. Darum befindet sich unter den am meisten verwaahlten und misshandelten Armen diese unsere unterdrückte und verwüstete Erde, die »seufzt und in Geburtswen liegt« (Röm 8,22). Wir vergessen, dass wir selber Erde sind (vgl. Gen 2,7).« (LS, Ziffer 2)

Für Franziskus geht es also darum, dass wir auf die misshandelte Erde schauen, ihren Schrei hören und gerecht und barmherzig an ihr handeln. Das wird, so sein Gedanke, nur gelingen, wenn wir Menschen uns selbst als Teil der Erde, als Erdlinge (hebräisch *adam*, lateinisch *homo*) verstehen. Die im wörtlichen Sinne menschlichste aller Tugenden ist damit die Demut, lateinisch *humilitas*, abgeleitet von lateinisch *humus*, Erdboden. Demut bedeutet Erdverbundenheit, Bodenhaftung, ein dankbares »Leben aus dem in seinen geschenkten Grenzen wertvollen Dasein« (Virt 1995, S. 92). Sie ist ein Ja zur Wirklichkeit, wie sie ist, und erkennt gerade in ihrer Begrenztheit ihren unschätzbaren Wert.

Doch wie reagiert die Menschheit auf die Dramatik der globalen Herausforderungen? Mit harten Worten kritisiert Franziskus die gegenwärtige Generation. Für ihn ist »die Menschheit des post-industriellen Zeitalters vielleicht [...] eine der verantwortungslosesten der Geschichte« (LS, Ziffer 165). Denn sie bemäntelt sich nur deswegen mit ein bisschen

³ vgl. Rosenberger 2013, S. 339–349. In *Laudato si'* spricht Franziskus kritisch von »der Leugnung des Problems« (2015, Ziffer 14).

Ökologie, um die eigentlich notwendigen Schritte aufzuschieben: »Wie es in Zeiten tiefer Krise, die mutige Entscheidungen erfordern, zu gehen pflegt, sind wir versucht zu denken, dass ungewiss ist, was eigentlich geschieht. Wenn wir auf den äußeren Eindruck schauen, hat es, abgesehen von einigen sichtbaren Zeichen der Verseuchung und des Verfalls, den Anschein, als seien die Dinge nicht so schlimm und der Planet könne unter den gegenwärtigen Bedingungen noch lange Zeit fortbestehen. Diese ausweichende Haltung dient uns, unseren Lebensstil und unsere Produktions- und Konsumgewohnheiten beizubehalten. Es ist die Weise, wie der Mensch sich die Dinge zurechtlegt, um all die selbstzerstörerischen Laster zu pflegen: Er versucht, sie nicht zu sehen, kämpft, um sie nicht anzuerkennen, schiebt die wichtigen Entscheidungen auf und handelt, als ob nichts passieren werde.« (LS, Ziffer 59)

Franziskus vergleicht die gegenwärtige Reaktion der Menschheit auf die ökologische Krise mit der typisch menschlichen Reaktion auf individuelle Krisen. Daran ist richtig, dass das kollektive Verhalten seinen Ursprung im individuellen Verhalten hat und deswegen viele Analogien zu ihm aufweist. Übergangen wird allerdings, dass die Veränderung sozialer Strukturen weit schwieriger und mühsamer ist als die Veränderung individueller Verhaltensweisen. Die Komplexität der Transformationsprozesse einerseits und das Beharrungsvermögen der gesellschaftlichen Systeme andererseits steigen ins Unermessliche. Nüchtern betrachtet muss man die Dramatik der Herausforderung also noch größer einschätzen als Franziskus.

»Diese Situationen rufen das Stöhnen der Schwester Erde hervor, die sich dem Stöhnen der Verlassenen der Welt anschließt, mit einer Klage, die von uns einen Kurswechsel verlangt. Niemals haben wir unser gemeinsames Haus so schlecht behandelt und verletzt wie in den letzten beiden Jahrhunderten. Doch wir sind berufen, die Werkzeuge Gottes des Vaters zu sein, damit unser Planet das sei, was Er sich erträumte, als Er ihn erschuf, und seinem Plan des Friedens, der Schönheit und der Fülle entspreche.« (LS, Ziffer 53) Am Schluss seiner Gegenwartsanalyse benennt der Papst den größten denkmöglichen Kontrast zwischen menschlicher Zerstörung und Gottes Träumen. Damit ist die Latte für das, was er »ökologische Umkehr« nennt, denkbar hoch gelegt.

Schauen wir aus der Makroperspektive auf den Duktus von *Laudato si'*: Für eine päpstliche Verlautbarung ist der Tonfall auffallend deutlich apokalyptisch (Rosenberger 2016). Das hat zweifelsohne damit zu tun, dass sich der Papst auf die Seite der Ohnmächtigen stellt, der armen und benachteiligten Menschen und der geschändeten Erde. Ihre Situation hält er ohne gravierende Veränderungen für aussichtslos und so schreit er mit ihnen nach einer Umkehr der Verhältnisse.

Mehr als die rationalen, wissenschaftlich fundierten Inhalte ist es dieser emotionale, drängende und motivierende Tonfall, der das Schreiben auszeichnet und auch öffentlich wahrgenommen wurde. Der größte Gewinn der Enzyklika liegt also nicht in inhaltlich neuen Erkenntnissen. Naturwissenschaftlich kann der Papst ohnehin nur übernehmen, was die überwältigende Mehrheit der Fachleute übereinstimmend feststellt. Theologisch ist ebenfalls in den letzten beiden Jahrzehnten viel geleistet worden, was er rezipiert und zusammenfasst. Das große Plus ist das, was Franziskus selbst als Ziel seines Schreibens ausgibt: »Es geht da-

rum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine Mystik, die uns beseelt, ohne innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen.« (LS, Ziffer 216) Keine Frage: Diese Leidenschaft ist von der ersten bis zur letzten Seite intensiv spürbar und sie rührt das Herz im Innersten an. Aber kann sie auch einen Weg in die Zukunft weisen?

Das Rufen in der Wüste

Franziskus ist keineswegs blind dafür, dass eine der Hauptursachen der globalen Umweltkrise die herrschenden Strukturen der Weltwirtschaft sind. So schreibt er, das globale Wirtschaftssystem sei »ein strukturell pervernes System von kommerziellen Beziehungen und Eigentumsverhältnissen« (LS, Ziffer 52). Es mag erstaunen, dass der erste lateinamerikanische Papst auf diese Weise zwar heftige Kritik an den ökonomischen und politischen Machtstrukturen übt und diese Kritik sogar als einen roten Faden seiner Enzyklika klassifiziert (LS, Ziffer 16), den theologischen Begriff der »sündigen Strukturen« oder der »Strukturen der Sünde« jedoch nicht verwendet. Denn dieser Begriff taucht zuerst in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf, amtlich in den Dokumenten der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM in Medellín 1968 (Nr. 2; 6; 19: »Strukturen der Unterdrückung«, »ungerechte Strukturen«) und Puebla 1979 (Nr. 16; 43; 573; 1155; 1257: »ungerechte Strukturen«; Nr. 281; 452: »Strukturen der Sünde«). Er bezeichnet einen sündhaften Zustand, der nicht Folge individuellen Verhaltens, sondern Auswirkung falscher Gestaltung von gesellschaftlichen Strukturen oder Systemen ist. Hintergrund ist also die Eigendynamik von Systemen gegenüber den Individuen, die in sie eingebunden sind. Im Falle schuldhafter Zustände in solchen eigendynamischen Systemen nützt es nichts, ein geändertes individuelles Verhalten zu fordern, vielmehr müssen die Systeme selbst verändert werden. Und das fordert Franziskus auch, wie ich weiter unten noch ausführen werde. Dass er in diesem Kontext auf den Begriff der »Strukturen der Sünde« verzichtet, den Johannes Paul II. 1987 in *Sollicitudo rei socialis* Nr. 36 mit päpstlicher Anerkennung versehen hat, wird eher seiner pastoralen Terminologie geschuldet sein. Nicht überall in der modernen Gesellschaft ist der Sündenbegriff akzeptiert und wertgeschätzt und so ist es ein Gebot der Klugheit, sparsam mit ihm umzugehen. Der theologische Schlüsselbegriff der Enzyklika ist die »ökologische Umkehr«. Nicht zufällig steht genau dieser Begriff hinter der eingangs zitierten Karikatur in der Los Angeles Times. Denn ein ganzes Unterkapitel steht unter dieser Überschrift (Kapitel 6.III., LS, Ziffern 216–221). Am biblischen Begriff des μετανοεῖν »(metanoein – umkehren, Buße tun)« orientiert, geht es nicht nur um ein äußeres, oberflächliches und extrinsisch motiviertes Umsteuern, sondern um eine Umkehr aus dem tiefsten Inneren heraus: »Wenn ›die äußeren Wüsten [...]«

in der Welt [wachsen], weil die inneren Wüsten so groß geworden sind« (Benedikt XVI.), ist die Umweltkrise ein Aufruf zu einer tiefgreifenden inneren Umkehr.« (LS, Ziffer 217)

»Diese Umkehr setzt verschiedene Grundeinstellungen voraus, die sich miteinander verbinden, um ein großherziges und von Zärtlichkeit erfülltes Umweltengagement in Gang zu bringen.« (LS, Ziffer 220) Ausdrücklich nennt die Enzyklika an dieser Stelle Dankbarkeit (LS., Ziffer 220, 222, 227), Verzichtbereitschaft (LS, Ziffer 11, 108, 113, 209, 220) und Zärtlichkeit (LS, Ziffer 11, 91, 96, 220, 242). An anderer Stelle kommen weitere Grundhaltungen wie Genügsamkeit (LS, Ziffer 11, 214, 223–225), Demut (LS, Ziffer 89, 224, 242) und Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen (LS, Ziffer 11, 70, 82) dazu. Im Grunde sind dies alte und bewährte christliche Haltungen, die im Zusammenhang mit der Schöpfungskrise neue Relevanz gewinnen.

»Allerdings ist es zur Lösung einer so komplexen Situation wie der, mit der sich die Welt von heute auseinandersetzen muss, nicht genug, dass jeder Einzelne sich bessert. [...] Auf soziale Probleme muss mit Netzen der Gemeinschaft reagiert werden [...] Die ökologische Umkehr [...] ist auch eine gemeinschaftliche Umkehr.« (LS, Ziffer 219) Gemeinschaft wird hier freilich nur in Netzwerken gedacht. Das entspricht dem hohen Lob, das Franziskus der Umweltbewegung zollt. Obwohl in der Analyse die strukturelle Dimension der Umweltzerstörung angesprochen ist, taucht sie im Konzept der ökologischen Umkehr nicht auf. Dabei ist Franziskus durchaus bewusst, dass es strukturelle Änderungen braucht. So schreibt er bereits in der Einleitung: »Mein Vorgänger Benedikt XVI. erneuerte die Aufforderung, ›die strukturellen Ursachen der Fehlfunktionen der Weltwirtschaft zu beseitigen und die Wachstumsmodelle zu korrigieren, die allem Anschein nach ungeeignet sind, den Respekt vor der Umwelt [...] zu garantieren.« (LS, Ziffer 6) Und in dem der Politik gewidmeten fünften Kapitel heißt es: »Wir brauchen also letztlich eine Vereinbarung über die Regelungen der Ordnungs- und Strukturpolitik für den gesamten Bereich des sogenannten ›globalen Gemeinwohls« (LS, Ziffer 174). Aber man merkt, dass Franziskus' Stärken nicht in der Strukturethik liegen. So richtig seine Kritik daran ist, dass Emissionszertifikate das Anliegen der Schöpfungsbewahrung verflachen und auf seine technische Dimension reduzieren können (LS, Ziffer 171), so falsch ist es, sie deswegen pauschal abzulehnen. Genau solche strukturellen Maßnahmen braucht es, wenn das Ziel einer ökologischen Umkehr erreicht werden soll.

Die größte Stärke der Enzyklika sind hingegen Abschnitte, die die Innerlichkeit der ökologischen Umkehr veranschaulichen. Denn sie lassen spüren, dass es nicht um ein Weniger, sondern ein Mehr an Lebensqualität geht: »Die christliche Spiritualität schlägt ein anderes Verständnis von Lebensqualität vor und ermutigt zu einem prophetischen und kontemplativen Lebensstil, der fähig ist, sich zutiefst zu freuen, ohne auf Konsum versessen zu sein. [...] Es handelt sich um die Überzeugung, dass ›weniger mehr ist«. Die ständige Anhäufung von Möglichkeiten zum Konsum lenkt das Herz ab und verhindert, jedes Ding und jeden Moment zu würdigen. Dagegen öffnet das gelassene Sich-Einfinden vor jeder Realität, und sei sie noch so klein, uns viel mehr Möglichkeiten des Verstehens und der persönlichen Verwirklichung. Die christliche Spiritualität regt zu einem Wachstum mit Maß an und zu einer

Fähigkeit, mit dem Wenigen froh zu sein. Es ist eine Rückkehr zu der Einfachheit, die uns erlaubt innezuhalten, um das Kleine zu würdigen, dankbar zu sein für die Möglichkeiten, die das Leben bietet, ohne uns an das zu hängen, was wir haben, noch uns über das zu grämen, was wir nicht haben.« (LS, Ziffer 222)

»Die Genügsamkeit, die unbefangen und bewusst gelebt wird, ist befreiend. Sie bedeutet nicht weniger Leben, sie bedeutet nicht geringere Intensität, sondern ganz das Gegenteil. In Wirklichkeit kosten diejenigen jeden einzelnen Moment mehr aus und erleben ihn besser, die aufhören, auf der ständigen Suche nach dem, was sie nicht haben, hier und da und dort etwas aufzupicken: Sie sind es, die erfahren, was es bedeutet, jeden Menschen und jedes Ding zu würdigen, und die lernen, mit den einfachsten Dingen in Berührung zu kommen und sich daran zu freuen. So sind sie fähig, die unbefriedigten Bedürfnisse abzubauen, und reduzieren die Ermüdung und das versessene Streben. Man kann wenig benötigen und erfüllt leben [...] Das Glück erfordert, dass wir verstehen, einige Bedürfnisse, die uns betäuben, einzuschränken, und so ansprechbar bleiben für die vielen Möglichkeiten, die das Leben bietet.« (LS, Ziffer 223) Hier sind wir am Herzstück des Rundschreibens und beim Herzensanliegen des Papstes. Erfüllt leben, glücklich leben lässt sich gut mit der ökologischen Umkehr verbinden, ja diese ist eine Voraussetzung dafür.

Schöpfungsspiritualität wird apokalyptisch

Keine Frage also, dass die Enzyklika des Papstes von apokalyptischen Motiven und Denkmustern geprägt ist. Zumindest das hat sie mit der modernen Gesellschaft gemeinsam. Auch diese denkt, gerade wenn es um die Umweltkrise geht, stark apokalyptisch, und das von Beginn des Umweltdiskurses in den 1970er-Jahren an bis heute: *Die Klima-Katastrophe*, titelte der Spiegel im Mai 1986 und zeigte auf dem Titelbild den Kölner Dom halb im Wasser versunken; »Wir haben nur noch 13 Jahre ... um die Erde zu retten«, schrieb die Bild am 23. Februar 2007 auf ihrer Titelseite; »Sechs Grad bis zur Klimakatastrophe?«, fragt ein Film von Ron Bowman, den National Geographic 2007 herausgegeben hat.

Die apokalyptische Wahrnehmung der globalen Umweltgefahren ist also Kirchen und Welt gemeinsam, worauf Ulrich Körtner bereits in seiner Habilitationsschrift hinwies (Körtner 1988). Das muss kein Fehler sein. Als inhaltliche Kernpunkte der Apokalyptik auf der Metaebene benennt Onuki Takashi in deutlicher Abhebung von der Stoa und anderen griechischen Eschatologien folgende Merkmale (Takashi 2004, S. 389–407):

Die Entdeckung des Menschen als verantwortliches Subjekt durch die Einführung der Vorstellung vom Jüngsten Gericht, vor dem sich jeder als Einzelner verantworten muss.

Die Öffentlichkeitsbezogenheit und Ganzheitlichkeit des Heils: Heil ist keine Privatsache mehr, es geht vielmehr um das Heil der Welt, die als eine alle miteinander verbindet. Und Heil ist kein rein geistiger Zustand mehr, sondern unter der Vorstellung einer Auferstehung des Leibes und nicht nur der Seele ein ganzheitlicher Zustand des erlösten Geschöpfes. Die »ökologische« Dimension von Unheil und Heil: Die gesamte Schöpfung wird als gealtert

und als durch Verwicklung in die menschliche Sünde »der Vergänglichkeit unterworfen« (Röm 8,20) wahrgenommen. Zugleich ist die gesamte Schöpfung damit auch erlösungsfähig. Das neue Erwählungsbewusstsein: Nicht mehr die Zugehörigkeit zu einem »auserwählten Volk« macht den Einzelnen zu einem erwählten Menschen, sondern das verantwortungsbewusste Leben.

Auf ein erzählmethodisches Charakteristikum apokalyptischer »Stories« macht Fritz Stolz mit Hilfe der Gestaltpsychologie aufmerksam: Der »Plot« solcher Erzählungen sorgt für das »Umkippen« von Vorder- und Hintergrund (Stolz 2001, S. 35–51). Anders als in der biblischen Schöpfungs- und Sintfluterzählung, in denen ebenfalls Krisenbewältigung geschieht, werde in apokalyptischen Erzählungen das Ende der Zeiten nicht in großer zeitlicher Ferne, sondern in äußerster zeitlicher Nähe erwartet (ebd., S. 37). »Die Nähe entspricht einem Grad der Dringlichkeit. [...] Mit dieser Frage nach der Dringlichkeit und Aktualität berühren wir den »energetischen« Aspekt eines religiösen Symbolsystems.« (Ebd.) Mit diesem Vertauschen von Nahem und Fernem wird also die Dringlichkeit von Transformationen, von Umkehr und Erneuerung signalisiert: »Wo Apokalyptik entsteht, werden Transformationsmodelle aus dem Hintergrund in den Vordergrund geholt. Hintergrund und Vordergrund werden geradezu vertauscht, [...] ein traditionelles Thema der Gestaltpsychologie [...]. Wir haben es mit sogenannten Umkippmechanismen zu tun [...].« (Ebd., S. 38) Umkippmechanismen in Erzählungen oder auch in Bildern sollen dafür sorgen, dass das vorher Selbstverständliche nicht mehr für selbstverständlich genommen wird, weil es durch eine Krise bedroht ist (ebd., S. 48).

Stolz macht hier auf einen sehr wichtigen Aspekt apokalyptischer Erzählungen aufmerksam: Sie wollen wachrütteln. Sie drängen ungeduldig auf Veränderung. Sie schärfen die Dramatik einer Situation ein. Und sie tun das über die Emotionalisierung von Fakten, die auch vorher schon bekannt waren, aber zum selbstverständlichen Hintergrund eines Lebensgefühls gehörten. Jetzt sollen diese Fakten in den Vordergrund rücken. Und das geht nur über extreme zeitliche Nähe und über Gefühle – Gefühle von Angst und Hoffnung. »Ungeduld wird in der Apokalyptik zur Motivation der Veränderung.« (Rehmann 1999, S. 178)

Hoffnung für die Schöpfung

Die entscheidende Frage, die religiöse und säkulare Apokalyptik entzweit, ist die Frage nach der Hoffnung. Säkulare Apokalyptik ist meistens »kupierte Apokalyptik« (Vondung 1988, S. 12), die keinerlei Hoffnung auf eine neue Erde hat. Was bleibt, ist nur die Erwartung des Untergangs. In einem Dialog zweier Beiträge in der Zeit lässt sich dies eindrucksvoll belegen: »Der große Selbstbetrug« sei, dass das Zwei-Grad-Ziel nicht mehr erreichbar sei, aber dessen ungeachtet in allen Debatten als Ziel hochgehalten werde (Drieschner 2012). »Wir dürfen nicht aufgeben!«, erwiderte ihm zwei Wochen später Niklas Höhne. Wir müssten alles tun, damit es doch noch klappt. Die unausgesprochene gemeinsame Voraussetzung beider Autoren lautet: Klimaschutz lässt sich nur durch seinen realistisch möglichen Erfolg

begründen. Doch stimmt das? Genau um diese Frage geht es der Enzyklika *Laudato si'*: »Es geht darum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine Mystik, die uns beseelt, ohne innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen« (LS, Ziffer 216). Ein mutmaßlicher Erfolg ist ein extrinsisches Motiv des Handelns. Franziskus zielt aber auf intrinsische, »mystische« Motive, wie er sie nennt. Fragen wir also abschließend, was uns zum Handeln für die Schöpfung bewegen kann. Können wir als christliche Glaubensgemeinschaft, ja können die großen Religionen insgesamt der Umweltbewegung eine solche intrinsische Motivation geben?

In der Tradition christlicher Spiritualität gilt von alters her die *Maxime*, dass der Mensch nach dem Höchsten streben soll, auch wenn er sicher weiß, dass er es aus eigener Kraft nicht erreicht. Ihre wohl pointierteste Fassung erhält sie in einer Formulierung von Ignatius von Loyola: »Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir, nicht von Gott abhinge; wende dennoch dabei alle Mühe so an, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde.« Diese Formel war offenbar derart provokativ, dass sie schon bald in eine weichere, weniger pointierte Fassung umgewandelt wurde (vgl. Crumbach 1969, S. 321–328):⁴ »Vertraue so auf Gott, als ob du nichts, Gott allein alles tun werde; wende dennoch dabei alle Mühe so an, als ob der Erfolg der Dinge ganz von dir, nicht von Gott abhinge.«⁵

Karl-Heinz Crumbach merkt an, dass in der zweiten Fassung der Formel sowohl das Gottvertrauen als auch das menschliche Handeln ins Unermessliche gesteigert würden, weil beide voneinander getrennt seien. Auf diese Weise sei die Formel unrealistisch und undialektisch. In der ursprünglichen Fassung hingegen werde, so Crumbach mit Hugo Rahner, die unauflösbare Verbindung zwischen dem Vertrauen auf Gott und dem eigenen Engagement zumindest theoretisch (»als ob«) postuliert. Der handelnde Mensch solle so auf Gott vertrauen, dass das Vertrauen im eigenen Handeln durchschlagend wirksam werde; und so handeln, dass er von jeglichem Erfolgswang völlig frei sei.

Auf den Umweltschutz angewandt hieße das: Maximales Engagement für den Umweltschutz ist Ausdruck von Gottvertrauen. Wer sich hingegen resignierend zurückzieht in der Überzeugung, dass der Mensch ohnehin nichts mehr tun könne, der ist der Ungläubige, der Gottes Wirken im Menschen nichts zutraut. Denn er vertritt einen lähmenden Fatalismus. Zugleich aber macht der zweite Halbsatz der Ignatius-Formel deutlich, dass ein verbissenes und verkramptes Engagement nicht dem christlichen Glauben entspricht. Vielmehr gilt es die innere Freiheit und Gelassenheit zu spüren, die sich nicht vom Erfolg des eigenen Tuns abhängig macht. Erst die gnadentheologische Voraussetzung einer Differenz zwischen

4 In diesem Wortlaut bei Gabriel Hevenesi, *Scintillae Ignatianae*, Vienne 11705, S. 230 f.: »Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.«

5 Crumbach beruft sich textanalytisch auf Rahner (1964, S. 230–232).

menschlichem Machen und göttlicher Gnade schenkt dem Menschen jene Freiheit, die er braucht, um sich wirklich mit Haut und Haaren zu engagieren. Maximales Engagement für den Klimaschutz wäre folglich auch dann die einzig richtige Handlungsoption, wenn abzu-sehen wäre, dass das derzeit angestrebte Zwei-Grad-Ziel verfehlt wird.

Mir scheint, dass Papst Franziskus diese ausgewogene Verbindung von leidenschaftlichem Engagement und gelassenem Gottvertrauen anzielt. Von der ersten bis zur letzten Seite atmet die Umweltenzyklika diesen Geist.

Gibt es also Hoffnung? Können die Kirchen und die Religionen den Umweltengagierten Mut machen? Bisher wurden sie von der Umweltbewegung kaum in dieser Rolle gesehen und sahen sich auch nur selten selbst darin. Doch liegt genau hier ihr genuiner Beitrag.

Zunächst einmal können die Religionen im Kontext der Umweltkrise ihre uralte Botschaft neu untermauern, dass das Glück der Welt nicht machbar, nicht herstellbar ist. In diesem Sinne schreibt Markus Vogt: »Theologisch bedeutsam werden Krisen dann, wenn sie falsche Hoffnungen und Zukunftsentwürfe zerstören und die Menschen zwingen, [...] ihre Hoffnung auf Gott zu richten. [...] Gerade im Nachhaltigkeitsdiskurs ist eine Ebene von Ängsten und Hoffnungen angesprochen, die nicht adäquat durch ökosoziale und ökonomische Managementprogramme beantwortet werden kann, sondern nur durch den Verweis auf eine Dimension, die das menschliche ›Machen‹ und Verfügenkönnen überschreitet.« (Vogt 2009, S. 75) Der Mensch kann die Zukunft nicht »machen«, sondern wird sie (hoffentlich) demütig empfangen – wenn er alles getan hat, was er tun kann. Kirchen und Theologie haben daher nicht die Aufgabe, das ethische Bemühen des Menschen um den Erhalt der Schöpfung als Vermessenheit und Hochmut zu diskreditieren. Vielmehr sollen sie diejenigen Instanzen sein, die wie Papst Franziskus, in Wertschätzung für das bewundernswerte Engagement der Umweltbewegung den »Horizont von Hoffnungen und Sinnvorstellungen, die über das menschlich, gesellschaftlich und technisch Machbare hinausweisen, offen [halten] auf das Unverfügbare hin« (ebd.).

Zu dieser eher »negativen« Theologie der Hoffnung, die falsche, weil innerweltliche Hoffnungen entlarvt, kommt nun aber ein zweiter, »positiver« Aspekt hinzu: Das Gespür dafür, dass es schlichtweg sinnvoll ist, das als gut Erkannte zu tun, völlig unabhängig von Erfolg oder Misserfolg. Genau das sagt das berühmte und oft gebrauchte Zitat von Václav Havel: »Hoffnung ist nicht dasselbe wie die Freude darüber, dass sich die Dinge gut entwickeln. Sie ist auch nicht die Bereitschaft, in Unternehmen zu investieren, deren Erfolg in naher Zukunft absehbar ist. Hoffnung ist vielmehr die Fähigkeit, für das Gelingen einer Sache zu arbeiten. Hoffnung ist auch nicht dasselbe wie Optimismus. Sie ist nicht die Überzeugung, dass etwas klappen wird, sondern die Gewissheit, dass etwas seinen guten Sinn hat – egal, wie es am Ende ausgehen wird. Diese Hoffnung alleine ist es, die uns die Kraft gibt zu leben und immer wieder neues zu wagen, selbst unter Bedingungen, die uns vollkommen hoffnungslos erscheinen. Das Leben ist viel zu kostbar, als dass wir es entwerten dürften, indem wir es leer und hohl, ohne Sinn, ohne Liebe und letztlich ohne Hoffnung verstreichen lassen!« (Havel, o.J.) Hoffnung richtet sich also nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart; nicht auf das Morgen, sondern auf das Heute; nicht auf das Später, sondern auf das

Jetzt: Jetzt spüren Hoffende, was die Stunde geschlagen hat; jetzt tun sie, was sie tun können; jetzt gehen sie einen kleinen, scheinbar unbedeutenden Schritt, anstatt auf die Gelegenheit zum großen Sprung zu warten, die bis in Ewigkeit nicht kommen wird.

In eindrucksvoller Weise hat Karl Rahner eine auf diesen Überlegungen basierende Theologie der Hoffnung entwickelt, die unser klassisches, von der augustinischen Interpretation der Paulusbriefe inspiriertes Missverständnis der Hoffnung als Zukunftsoptimismus oder Jenseitsvertröstung korrigiert.⁶ Rahner geht zunächst von dem aus, was für ihn »Himmel«, erlöste Wirklichkeit, bedeutet. Himmel ist die Entgegennahme, das Empfangen Gottes durch den Menschen, der sich selbst ganz loslässt. Dieses Empfangen vollzieht sich in zwei Dimensionen: Im Glauben wird Gott als das endgültige, bleibende Geheimnis angenommen, das der Mensch nie durchschauen wird. In der Liebe wird Gott als Liebe angenommen, die sich grundlos, unbegreiflich, rein geschenkt dem Menschen zuwendet.

Dieses Empfangen Gottes im Glauben und in der Liebe hat aber eine Dynamik des »Von-sich-weg«, wie Rahner sagt, insofern der Unverfügbare angenommen wird und der Mensch in dieser Annahme anerkennt, dass er über Gott nicht verfügen kann. Diese Dynamik des »Von-sich-weg« auf die Unverfügbarkeit Gottes hin ist genau das, was er Hoffnung nennt. Hoffnung ist das »radikale Sich-einlassen auf die absolute Unverfügbarkeit« Gottes (Rahner 1967, S. 570). Während sich dieses Sich-Einlassen im irdischen Leben in der Begegnung mit dem Vorläufigen vollzieht und folglich selber vorläufig ist, geschieht es im Himmel in der Begegnung mit dem Endgültigen als dem Unverfügbaren, nicht Beherrschbaren selbst. So gesehen ist die Hoffnung der Wagnischarakter von Glaube und Liebe. Wir brauchen sie nicht nur auf Erden, sondern auch in der Ewigkeit – weil Gott auch dort ein unergründbares Geheimnis bleibt, in das wir uns nur wagend fallen lassen können.

Kein Wort drückt es so schön aus wie jenes, das im deutschen Sprachraum Martin Luther, im romanisch-sprachigen und anglophonen Bereich Martin Luther King zugeschrieben wird. Historisch ist es erstmals in einem internen maschinenschriftlichen Rundbrief vom 5. Oktober 1944 von Pfarrer Karl Lotz aus Bad Hersfeld an Vertrauensleute der Bekennenden Kirche in Hessen belegbar. Lotz schreibt den Satz dort fälschlich Martin Luther zu. Doch auch wenn er nicht von dem großen Reformator stammt, handelt es sich um einen großartigen, tief spirituellen Satz: »Und wenn ich wüsste, dass die Welt morgen untergeht, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.«

Wer seine Verantwortung für die Schöpfung wahr- und ernstnimmt, engagiert sich nicht deswegen, weil er den Erfolg seiner Bemühungen voraussetzt. Das wäre naiv und ginge ohne jeden tieferen Glauben. Wer seine Verantwortung für die Schöpfung wahr- und ernstnimmt, engagiert sich trotz der realistischen Möglichkeit, dass die Zerstörung weitergeht. Weil es darum geht, vor sich selber gerade stehen zu können. Und weil es Sinn schenkt, das Seinige zu tun. Hoffnung ist »die Gewissheit, dass etwas seinen guten Sinn hat – egal, wie es am Ende ausgehen wird«, sagt Václav Havel. Deswegen ist es gut und richtig, das Apfelbäumchen zu pflanzen!

⁶ So Gabriel Hevenesí, *Scintillae Ignatianae*, Vienne 21714, S. 230 f.: »Sic Deo fide, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus; ita tamen iis operam omnem admove, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet«.

Schöpfungsethik und Schöpfungsspiritualität im Anthropozän

Die säkulare Umweltorganisation Greenpeace warf anlässlich der 16. Vertragsstaatenkonferenz zur UN-Klimakonvention im Dezember 2010 in Cancún in einer symbolträchtigen Installation genau die Frage nach der Hoffnung auf: An den Meeresstrand von Mexiko wurde ein Rettungsring von etwa 20 Metern Durchmesser gelegt. Daneben formten Menschen, die sich auf den Strand legten, das Wort »HOPE« mit einem dicken Fragezeichen dahinter. »Die Welt ist in großer Not – doch gibt es Hoffnung?« so die auf diese Weise aufgeworfene Frage von Greenpeace. Gerichtet war die Frage zunächst an die Delegierten der Vertragsstaatenkonferenz. Aber genau besehen geht es um eine spirituelle, ja religiöse Frage. Wenn überhaupt, können darauf nur die Religionen eine angemessene Antwort geben. Ob sie bereit und in der Lage sind, das zu tun?

Literatur

- Crumbach, K.-H. (1969): Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben, in: *Geist und Leben* 42, S. 321–328.
- Crutzen, P.; Stoermer, E. (2000): The »Anthropocene«, in: *The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP) Global Change Newsletter* 41, S. 17–18.
- Drieschner, F. (2012): Der große Selbstbetrug, in: *Die Zeit*, 04.10.2012.
- Franziskus, Papst (2015): *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, Freiburg i. Br.
- Höhne, N. (2012): Wir dürfen nicht aufgeben!, in: *Die Zeit*, 18.10.2012.
- Horsey, D. (2015): On climate change, will Christians follow Pope Francis or Rush Limbaugh?, in: *Los Angeles Times*, 25.06.2015.
- Körtner, U. (1988): *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen.
- Moltmann, J. (1964): *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München.
- Rahner, H. (1964): *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg i. Br.
- Rahner, K. (1967): *Zur Theologie der Hoffnung*, in: *Ders., Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln; Zürich; Köln, S. 561–579.
- Rosenberger, M. (2013): Das Apfelbäumchen pflanzen. Theologische Wahrnehmungen der gegenwärtigen Klimadebatte, in: *Stimmen der Zeit* 231, S. 339–349.
- Rosenberger, M. (2016): Eine eindringliche Mahnung. Die Enzyklika »Laudato si'« im Kontext apokalyptischer Bilder, in: *Polonia Sacra* 20 (3), S. 5–22.
- Stolz, F. (2001): Das Ende dieser Welt – Hintergrund oder Figur. Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: *Holzhey, H.; Kohler, G. (Hrsg.): In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte*, Zürich, S. 35–51.
- Rehmann, L. (1999): Time expired: Inspirationen zur apokalyptischen Zeitvorstellung, in: *Bibel und Kirche* 54, S. 178–185.
- Takashi, O. (2004): Naturwissenschaft und Endweissagung. Aus der Perspektive der antiken Apokalyptik, in: *Ders.: Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis*, Tübingen, S. 389–407.
- Virt, G. (1995): Demut III. Ethisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, S. 91–92.
- Vogt, M. (2009): *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München.
- Vondung, K. (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*, München.